

Martin Ebner

»Kinderevangelium« oder markinische Sozialkritik?

Mk 10,13–16 im Kontext

1 Das so genannte »Kinderevangelium«

Das eine Kind drückt Jesus behutsam an seine Wangen, das andere streichelt er; von allen Seiten ist er von Müttern umlagert, die ihm ihre Klein- und Kleinstkinder entgegenstrecken. Im Hintergrund stehen die Jünger und schauen dem Treiben mit bösen Mienen zu. So oder so ähnlich stellt sich wohl jeder, der noch einigermaßen christlich sozialisiert ist, die Szene vor, die in Mk 10,13–16 erzählt und gewöhnlich als »Kinderevangelium« bezeichnet wird. Genau so hat Lucas Cranach d.Ä. (1472–1553) vermutlich als allererster den Text des sogenannten »Kinderevangeliums« auf die Leinwand gebracht¹ und damit eine ikonographische Tradition eröffnet². In großen Lettern ist als Bildlegende zu lesen: »Und sie brachten Kindlein zu i(h)m das(s) er sie anruhere – Marcus am X«. Das will kaum eine Lesehilfe für Bibelunkundige sein. Vielmehr wird auf das Schriftargument hingewiesen, das die Reformatoren den Wiedertäufern entgegenhalten, die das Taufen von Kindern wegen ihres noch fehlenden Glaubens ablehnen. Und die Bildpropaganda scheint schlagkräftig gewesen zu sein: Mindestens 14 Exemplare, die sich bis ins Detail gleichen, verließen Cranachs Werkstatt³.

Ausgelöst durch Karl Barths Infragestellung der kirchlichen Praxis der Säuglingstaufe ist nach dem Zweiten Weltkrieg im protestantischen Lager ein analoger Streit aufgeflackert. Natürlich spielte auch das »Kinderevangelium« wieder eine Rolle, diesmal allerdings in exegetischer Feineinstellung. Die Frage, ob das »Kinderevange-

1 Jedenfalls als eigenständiges Bildmotiv außerhalb von Leben-Jesu-Zyklen. Vgl. J. Seibert, Art. Kindersegnung, in: LCI II (1990), 513f.

2 Noch Emil Nolde übernimmt in seinem Bild »Christus und die Kinder« (gemalt 1910, jetzt: The Museum of Modern Art, New York) genau diesen Bildaufbau – mit dem kleinen, aber raffinierten Unterschied, dass er Jesu Rücken zeigt und den Betrachter (mit Jesus) in die gespannten Gesichter der Frauen schauen lässt.

3 Beste Informationen bei B. Diebner / B. Diebner, Beispiele zur Bildgeschichte des so genannten »Kinder-Evangeliums« Markus 10,13–16, in: G. Krause (Hg.), Die Kinder im Evangelium (PSA 10), Stuttgart 1973, 52–78, hier 56–59.

lium« als Belegtext für die Praxis der Kindertaufe in neutestamentlicher Zeit angeführt werden darf, wurde von O. Cullmann und J. Jeremias als Verfechter auf der einen, von K. Aland als Kritiker auf der anderen Seite kontrovers diskutiert⁴.

Ein ganz anderer Strang der Wirkungsgeschichte von Mk 10,13–16 setzt bei den Kirchenvätern an: nicht die theologische Relevanz des Verhaltens Jesu, sondern die anthropologische Qualifikation des Kindes als Zentrum des Textes. In der Alten Kirche ist die entsprechende paränetische Auswertung beliebt. Das »Kinderevangelium« als Aufruf an Erwachsene, »so zu werden wie die Kinder, d.h. einfach, bescheiden, demütig, keusch ...«⁵ In traditionell katholischen Gegenden steht dieses »reine« Kind bis heute am »Weißen Sonntag« jedermann vor Augen und weckt wehmütige Erinnerungen an die unbescholtene Kinderzeit. Durch diese Linse betrachtet, setzte das »Kinderevangelium« manch süßlichen Liedtext frei, der den Traum vom makellosen Leben, eben die Bewahrung des »Kindseins«, beschwört. In einer Volksweise aus Unterfranken, einem Lied zum »Weißen Sonntag«, heißt es:

Lasst die Kleinen zu mir kommen, Ihrer ist das Himmelreich!
Wer den Himmel will erwerben, werde diesen Kindern gleich.
Diese Worte, diese Liebe, lass sie heut erneuert sein!
Lieber Jesus, komm und segne freundlich diese Kinder dein!

Lass, o Gott, sie deiner Liebe, deiner Huld empfohlen sein
und bewahre ihre Seelen, ihre Herzen fromm und rein.
In der Stunde der Versuchung decke sie mit deinem Schild.
Dass sie treu sich dir bewähren, führe gnädig sie und mild.

4 Zu Einzelheiten vgl. G. Barth, Die Taufe in frühchristlicher Zeit, Neukirchen-Vluyn ²2002, 128–136 sowie U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband: Mt 18–25 (EKK I/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 117. Neuere Kommentare tun sich in dieser Frage natürlich leichter. Nach J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 2. Teilband: Mk 8,27–16,20 (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn ³1999, 83 ist »die Perikope von dieser Fragestellung freizuhalten«; U. Luz, Matthäus III, 117 resümiert: »Die Exegese ist also an diesem Punkt weitergekommen.« Vgl. aber A. Lindemann, Die Kinder und die Gottesherrschaft, in: WuD NF 17 (1983), 77–104, hier 97–101 (Sitz im Leben von Mk 10,13–16 sei die Kindertaufe); F. Beißer, Markus 10,13–16 (parr) – doch ein Text für die Kindertaufe, in: KuD 41 (1995), 244–251.

5 Vgl. U. Luz, Matthäus III (s. oben Anm. 4), 115f mit den entsprechenden Belegen. Dass das »Kinderevangelium« mit der strittigen Kindertaufe in Beziehung gesetzt wird, ist in der Alten Kirche dagegen nur selten der Fall; Tertullian, Bapt 18,5 dürfte der älteste Beleg dafür sein; er zeigt allerdings nur, dass seine theologischen Gegner sich auf Mk 10,13–16 als Argument für die Kindertaufe beziehen. Vgl. U. Heckel, Die Kindersegnung Jesu und das Segnen von Kindern. Neutestamentliche und praktisch-theologische Überlegungen zu Mk 10,13–16 par., in: ThBeitr 32 (2001), 327–345, hier 332–335.

Manche Exegeten meinen in Mk 10,13–16 den Archetypus »Kind« entdecken zu können. Im Jungschen Sinn stehe das »Kind« für eine »potentielle« Zukunft mit offenen Gestaltungsmöglichkeiten, während der »Erwachsene« durch Vertrauen auf falsche Sicherheiten (Mk 4,19) und Hartherzigkeit (Mk 10,5) gekennzeichnet sei⁶.

Die hier nur skizzenhaft angedeutete Wirkungsgeschichte zeigt die »Kinder« von Mk 10,13–16 in vielfältigen Facetten. Die Spannweite reicht vom Exemplum für ein theologisches Argument bis hin zum Archetyp, vom Ausgangspunkt für paränetische Ermahnung bis hin zur wehmütigen Nostalgie. Ob damit aber schon wirklich *die* »Kinder« zur Sprache gekommen sind, die dem Markusevangelium ursprünglich vor Augen stehen, ist eine offene Frage.

2 Der Terminus παιδίον und das »strukturelle Kind«

Gegen jegliche Verniedlichungen oder vorschnelle theologische Vereinnahmungen spricht schon allein der im »Kinderevangelium« verwendete Terminus παιδίον. Denn damit ist das Kind in seiner gesellschaftlichen Stellung, d.h. in seinen diversen Abhängigkeitsverhältnissen gemeint, im Unterschied zu τέκνον, womit das Kind in seinem (genealogischen) Verhältnis zu den Eltern in den Blick genommen wird⁷. Und Markus kennt diesen Unterschied sehr wohl. Bereits in der unmittelbar folgenden Perikope spricht er von τέκνα, wenn es um die leiblichen Kinder geht, die wahre Nachfolger neben Vater oder Mutter zu verlassen bereit sind (10,29). Nur wenige Verse vorher lässt er Jesus als Lehrer seine geistlichen Kinder⁸, die Jünger, mit τέκνα anreden (10,24). Markus hat also im »Kinderevangelium« ganz bewusst die »strukturellen« Kinder im Blick: die Kinder hinsichtlich ihrer Stellung in der Gesellschaft.

Und die ist in der Antike generell eine andere als in den nachindustriellen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts⁹. Viel sagend ist schon die Etymologie: Πᾶς, das Grundwort zur Verkleinerungsform παιδίον, kann auch »Sklave« bedeuten. Und genauso ist auch die rechtliche Stellung der »Kinder«: Sie sind ganz der *patria*

6 Vgl. D.O. Via, *The Ethics of Mark's Gospel – in the Middle of Time*, Philadelphia (PA) 1985, 128–133; Hinweis darauf bei C. Myers, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, Maryknoll (NY) 1988, 267f.

7 Vgl. P. Müller, *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1992, 197–199; G. Schneider, Art. τέκνον, in: EWNT III, 817–820, hier 818.

8 Zur Vaterfiktion im Verhältnis Lehrer-Schüler vgl. Spr 1,8; 6,20.

9 Vgl. den Beitrag von B. Eltrop in diesem Band.

potestas des Hausvorstandes ausgeliefert¹⁰, die das Tötungsrecht, das Recht zur Kindesaussetzung und das Recht, Kinder zu verkaufen, zu verpfänden oder Dritten zu Dienstleistungen zur Verfügung zu stellen¹¹, umfasst. Und wie Sklaven werden »Kinder« als Arbeitstiere genutzt: Mädchen vor allem innerhalb des Hauses zum Spinnen und Weben, für Hausarbeiten, für die Versorgung der Familie und der Gäste, Jungen vor allem außerhalb des Hauses in der Landwirtschaft oder als Lehrlinge in Handwerksbetrieben, wobei sie dann in dem entsprechenden fremden Haushalt mit leben. In diesem Fall kann sich eine Koalition zwischen dem Hausvorstand, der von seinem Recht Gebrauch macht, eigene Kinder anderen zu Dienstleistungen zur Verfügung zu stellen, und dem fremden Dienstherrn ergeben: Der eine hatte einen Esser weniger am Tisch, der andere konnte eine billige Arbeitskraft (aus)nutzen, deren Lohn – falls sich das Entgelt nicht nur auf Nahrung und gelegentliche Neueinkleidung beschränkte – gewöhnlich direkt an die »Leihstelle«, also den *pater familias* zurückfloss¹². B. Eltrop fasst die gesellschaftliche Stellung der Kinder so zusammen: »Kinder gehörten damit zu den schwächsten Gliedern in den wirtschaftlichen Strukturen der antiken Gesellschaften.«¹³ Krass ausgedrückt: Kinder sind »nonentities«¹⁴.

So ein »Kind« stellt Jesus in die Mitte der Jünger (9,36f). Solche »Kinder« umarmt und segnet er (Mk 10,13–16).

3 Das »Kinderevangelium« als Wiederaufnahme der Kinderepisode von Mk 9,36f

Im Duktus des Markusevangeliums ist Mk 10,13–16 als Wiederaufnahme der Kinderszene in Mk 9,36f zu lesen. Beide Szenen sind aufeinander bezogen. Ergreift in 9,36f Jesus die Initiative, indem er ein Kind in die Mitte stellt, so ist es in 10,13–16 genau umgekehrt: Kinder werden zu Jesus gebracht. Derartige Rückkoppelungseffekte setzt das Markusevangelium erzählstrategisch ein: Entscheidende Impulse Jesu werden durch entsprechend positive Reaktionen hervorgehoben. So provoziert z.B. Jesu Tätigkeit in Kapharnaum

10 Vgl. diesbezüglich die ungeheuer informative Stelle Gal 4,1f.

11 Vgl. B. Eltrop, *Denn solchen gehört das Himmelreich – Kinder im Matthäusevangelium. Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1996, 63f; G. Schieman, *Art. Patria potestas*, in: DNP IX (2000), 402–404; vgl. Philo, *Spec Leg* 11,232.

12 Zu Einzelheiten vgl. B. Eltrop, *Himmelreich* (s. oben Anm. 11), 137–140.

13 B. Eltrop, *Kinderarbeit*, in: BiKi 52 (1997), 131–135, hier 133.

14 C. Myers, *Binding* (s. oben Anm. 6), 261.

(2,1–3,6) durch Mundpropaganda geradezu einen Volksauflauf, so dass sich Jesus in ein Boot retten muss, um nicht erdrückt zu werden (3,7–12); die Aussendung und Missionstätigkeit der Jünger (6,6b–13) wird durch einen Massenansturm beantwortet, so dass den gestressten Jüngern nicht einmal eine Verschnaufpause bleibt (6,30–34); das Wirken Jesu im »Heidenland« (5,1–20) zeigt unerwartete Spätfrüchte, wenn ausgerechnet in der Dekapolis (vgl. 5, 17) Menschen sich vertrauensvoll an ihn wenden und auf die Heilung des Taubstummen hin ein geradezu alttestamentlich klingendes Gotteslob anstimmen (7,31–37). Auf dem Hintergrund all dieser paradigmatisch erzählten Vorgänge soll offensichtlich auch von den beiden aufeinander bezogenen Kinderszenen ein ähnliches Signal ausgehen: Jesus setzt einen entscheidenden Impuls.

Worum es inhaltlich geht, wird aus der unmittelbar vorangehenden Jüngerparänese 9,33–35 ersichtlich, deren Lektion Jesus in der Kinderszene 9,36f in eine Symbolhandlung umsetzt. Den Jüngern, die unterwegs darüber stritten, wer von ihnen »der Größte« sei, hält er als Korrekturmaxime entgegen: »Wenn einer Erster sein will, soll (er) Letzter von allen sein und aller Diakonos« (9,35). Gerade durch die Erläuterung des »Letzten« durch *διάκονος* wird unmissverständlich klar: Hier geht es nicht einfach um einen eschatologisch-apokalyptischen Rollenwechsel, sondern um einen gesellschaftlich wirksamen Statusverzicht. Denn *διάκονος* bezeichnet gerade nicht einen absoluten Status, der – definiert durch Stand und Geschlecht – durch Geburt erworben wird und apokalyptisch entsprechend außer Kraft gesetzt werden kann, sondern einen *relativen Status*, der die Beziehung zu einer anderen Person im Sinn einer Dienstleistung beschreibt: Ein *διάκονος* steht einer anderen Person zu Diensten – ganz unabhängig von seinem eigenen Status oder dem der anderen Person¹⁵.

Wenn nun unmittelbar nach dieser Jüngerparänese die »Kinderszene« folgt, präziser: Jesus ein *παιδίον* in die Mitte der Jünger stellt, von denen jeder »der Größte« sein will, dann wird die Maxime sofort an der Wirklichkeit erprobt. In der Beziehung zu so einem *παιδίον*, das paradigmatisch für den letzten Platz auf der gesellschaftlichen Stufenleiter steht, zeigt sich der Ernst christlicher Nachfolge. Der Kommentar in V. 37 vertieft diese Sicht durch eine hintergründig paradoxe Deutung: »Wer eines von solchen Kindern aufnimmt in meinem Namen, nimmt mich auf, und wer mich

15 Das arbeitet sehr schön heraus H. Scherer, Die Diakonos-Sprüche im Markusevangelium, Diplomarbeit Münster 2001, 32f; für das Material vgl. die grundlegende Studie von J.N. Collins, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York (NY) 1990.

aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.« Wer sich so verhält, wie es Jesus selbst gerade demonstriert hat, dem wird sozusagen das Allergrößte geschenkt, obwohl oder besser: weil er sich selbst zurücknimmt und denjenigen, der gesellschaftlich weit unter ihm rangiert, also vom Prestige her am Rande steht, in die Mitte stellt. Nehmen wir die szenisch vorgegebene *Hausatmosphäre* hinzu, werden durch das Stichwort »Diakonos« Assoziationen des Tischdienstes geweckt¹⁶: das Aufwarten und Abtragen, den Boden von Essensresten säubern, Tische herein- und hinaustragen usw.¹⁷. Insofern stellt Jesus mit seiner Symbolhandlung tatsächlich gesellschaftliche Strukturen auf den Kopf: Die unscheinbarsten Tischdiener, die für jede Kleinigkeit herbeigepfeffen und ausgescholten werden können, wie wir z.B. im *Gastmahl des Trimalchio* amüsant nachlesen können¹⁸, stehen auf einmal im Mittelpunkt und werden von Jesus, der in diesem Fall diejenigen vertritt, die sich bedienen ließen, umarmt (s. dazu unten). Wer zu diesem Statusverzicht bereit ist, dem – so das Deutewort in V. 37 – wird geschenkt, dass er – ohne es darauf angelegt zu haben – selbst zum διακονος des größten Gastes wird, den man sich nur vorstellen kann¹⁹!

4 Die Struktur von Mk 9,30–10,31 und der gesellschaftskritische Tenor

Auch von seiner Gesamtstruktur her ist Mk 9,30–10,31, die zentrale Passage im Herzstück des Markusevangeliums (8,22–10,52), deren Beginn durch das zweite Passionssummarium markiert wird, auf die *gesellschaftlichen* Konsequenzen der Kreuzesnachfolge

16 Besonders interessant ist hier, wie der *jüdische* Autor Philo, VitCont 50–52 die typisch italischen Gastmahlssitten – in seinen Augen ein absoluter Modetrend – beschreibt. Alle Aktionen der Bewirtung und Betreuung der Gäste fasst er unter das Stichwort διακονικά. Dabei fallen die leichteren Aufgaben, wie z.B. das Weineingießen, den παῖδες zu, während schwerere Aufgaben, wie z.B. das Tragen von Wassergefäßen, von den Älteren (βοῦπαῖδες) erledigt werden.

17 Vgl. dazu die instruktiven und mit antiken Darstellungen illustrierten Ausführungen von G. Gerlach, *Zu Tisch bei den alten Römern. Eine Kulturgeschichte des Essens und Trinkens*, Stuttgart 2001, 70–78.

18 Petr., Sat 31.33.52.68.70; konsequent wird im lateinischen Text zwischen *servus* und *puer* unterschieden. Dabei fallen den *pueri* eher die Handlangerdienste zu, z.T. müssen sie Kabinettstückchen aufführen oder für leicht anzüglich geschilderte Dienste (vgl. 70.74) zur Verfügung stehen; analog: Juv., Sat 5.61 (*puer*); 5.63.83 (*minister*). Vgl. auch die Abb. 10, 12 und 13 bei B. Eltrop, *Himmelreich* (s. oben Anm. 11), 115–119.

19 Dabei ist zu bedenken: Eines *Gottes* Diener zu sein, kann – im relativen Statusgefüge betrachtet – als Prestigegewinn zu Buche schlagen.

hin ausgerichtet. Der gesamte Abschnitt ist konzentrisch aufgebaut und »kreist« buchstäblich um das Thema »Erste/Letzte«²⁰: Die Maxime vom Ersten/Letzten in der Jüngerbelehrung (9,35) hat ihr Pendant im letzten Vers der Schlussperikope dieses Abschnitts (10, 17–31). Im Kreis nach innen schließen sich die beiden »Kinderszenen« an, die das Thema jeweils in eine Symbolhandlung umsetzen. Im Mittelpunkt steht die Spruchgruppe über den Umgang mit den »Kleinen« (9,41–50), womit das Stichwort vom Streit der Jünger um das Größersein (9,34) aufgegriffen wird. Diese Spruchgruppe wiederum wird gerahmt vom Streitgespräch über den fremden Exorzisten (9,38–40) sowie die Ehescheidung (10,1–12).

Passionssummarium (9,30–32)

Erster/Letzter (9,33–35)

Kinder (9,36f)

Streitgespräch über den fremden Exorzisten (9,38–40)

Sprüche über den Umgang mit den »Kleinen« (9,41–50)

Streitgespräch über die Ehescheidung (10,1–12)

Kinder (10,13–16)

Erster/Letzter (10,17–31)

In dieser klaren Struktur beleuchtet offensichtlich eine Perikope die andere. Dem wollen wir im Blick auf die »Kinder« nachgehen.

4.1 Der reiche »Jüngling« – und der Statusverzicht der Reichen (Mk 10,17–31)

»Viele Erste aber werden Letzte sein und Letzte Erste.« Dieser Statuswechsel, wie ihn der abschließende V. 31 feststellt, ist von Markus durchaus in die Gegenwart seiner Adressaten hinein gesprochen. Denn die ideale Gemeindestruktur (V. 29f), die durch diese Maxime resümiert wird, verheißt einen veränderten Status gerade »für diese Zeit jetzt« (νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ), während für den kommenden Aon lediglich »ewiges Leben« in Aussicht gestellt wird. Der veränderte Status besteht darin, dass wahre Nachfolger den gesellschaftlich etablierten *status quo* hinter sich lassen, also ihr eigenes Haus sowie ihre eigenen Äcker, ihre eigenen, d.h. blutsverwandten Brüder, Schwestern, ihre leibliche Mutter oder ihren leiblichen Vater, je nachdem, ob diese Personengruppen Christen werden oder nicht, und dafür – innerhalb der *familia dei*²¹ – das Gleiche hundertfach entgegnehmen: »Häuser und Brüder und Schwestern

20 Vgl. C. Myers, Binding (s. oben Anm. 6), 258f.

21 Dazu vgl. T. Roh, Die *familia dei* in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (NTOA 37), Göttingen 1999, bes. 107–144.

und Mütter und Kinder und Äcker« (V. 30). Allerdings sind zwei gravierende Veränderungen hervorzuheben: (1) Im Blick auf die Immobilien kann niemand mehr sagen: Das gehört mir (allein) – und deshalb bin ich einflussreich. (2) Von der Personenkonstellation her klafft im Blick auf die analog zu den Müttern zu erwartenden »Väter« eine auffällige Leerstelle. Die Position des *pater familias* – nach römischer Rechtsauffassung kommt ihm die Repräsentation nach außen sowie die volle Verfügungsgewalt nach innen zu, er bildet den Dreh- und Angelpunkt eines jeden Haushalts – bleibt innerhalb der *familia dei* = Gemeinde unbesetzt²². Gerade für reiche Familienvorstände hat diese Strukturveränderung innerhalb des christlichen »Gemeindehauses« empfindliche Auswirkungen, macht es doch einen zentralen Punkt der *patria potestas* aus, allein und unumschränkt über das Familienvermögen verfügen zu können²³. Aber genau dieser Verzicht auf Eigentum und die damit begründete Herrschaftsstellung ist der Preis für den »Eintritt in die Gottesherrschaft«, die für Reiche, wie der markinische Jesus nicht müde wird zu betonen (10,23–26), geradezu unmöglich ist – es sei denn, sie befolgen den Rat Jesu: »Los! Alles, was du hast, verkaufe, und gib es den Armen ...« (V. 21). Der »reiche Jüngling«, der bei Markus weder jung noch gut ist, sondern einfach nur »viele Güter hat« (vgl. V. 22), ist genau dazu nicht bereit. Und nicht nur das: Vermutlich hat er vor Jesus sogar nicht ganz die Wahrheit gesagt. Denn in die Liste der Dekalodgebote, die dem Reichen als Spiegel vorgehalten werden, hat der markinische Jesus einen Punkt eingeschmuggelt, der so im Originaltext nicht zu finden ist, aber genau den wunden Punkt seines Gegenübers trifft: $\mu\eta\ \acute{\alpha}\pi\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\eta\varsigma$. Im Unterschied zur Bedeutung dieses Verbs im klassischen Griechisch (»berauben«) nimmt es in der LXX den Sinn von »nicht rechtzeitig auszahlen« bzw. »zurückhalten« an – und zwar bezogen auf den Lohn der Tagelöhner, so z.B. an prominenter Stelle in Dtn 24,14 (vgl. Mal 3,5; Sir 34,22). Entsprechend der Aussage: »Keiner ist gut außer dem einzigen Gott« (V.

22 Vgl. die Definition der typisch römischen Rechtskonstruktion der *familia*, wie sie J.F. Gardner, *Legal Stumbling-Blocks for Lower-Class Families in Rome*, in: B. Rawson / P. Weaver (Hg.), *The Roman Family in Italy. Status, Sentiment, Space*, Oxford 1997, 35–53, hier 35 formuliert: »The basic *familia* consisted of a father and his legitimate children and sons' or grandsons' children. Mothers, though legally necessary as lawful wives and parents of legitimate children, and biologically related to children in the *familia*, were, with the decline of *manus* marriage, legally extraneous to it. On the other hand, persons not biologically related could be brought within the *familia* by adoption.«

23 Vgl. G. Schiemann, Art. *Patria potestas*, in: DNP IX (2000), 402–404, hier 402f.

18) lässt sich der markinische Jesus von dem als Schmeichelei gedachten Kompliment²⁴ »guter Meister« keineswegs betören. Im Gegenteil. Er greift sein Gegenüber frontal an, indem er den Dekalog um einen speziellen »Beichtspiegelpunkt« aktualisiert und dem frommen Reichen Ausbeutung unterstellt.

Summa: Die Abschlussperikope unserer Sektion buchstabiert den Statusverzicht von 9,35 für die ökonomische Seite durch und hat mit dem Skrutinium des Reichen durch Jesus schützend alle diejenigen im Blick, die im gesellschaftlichen System aufgrund ihrer Arbeitskraft ausgebeutet werden und damit den Reichen zu ihrem Reichtum und ihrer gesellschaftlichen Stellung überhaupt erst verhelfen. Und davon sind ganz besonders die »Kinder« betroffen.

4.2 Das Streitgespräch um die Ehescheidung – und der Statusverzicht des Hausherrn (Mk 10,1–12)

Auf den ersten Blick scheint das Thema »Ehescheidung« mit dem anschließenden »Kinderevangelium« über die Struktur der Haus tafeln verbunden: Die Pflichten und Rechte der Mitglieder des antiken Hauses werden thematisiert. Oder auch: Nach dem Thema Ehescheidung fällt der Blick auf die Leidtragenden, eben die Kinder²⁵. Wäre das im Blick, hätte Markus sicher von τέκνα gesprochen. Vermutlich ist deshalb auch umgekehrt vorzugehen und die Ehescheidungsperikope in der markinischen Fluchtlinie des Statusverzichtes zu interpretieren. Tatsächlich sprechen die Pharisäer die Ehescheidung aus der patriarchalischen Sicht an: »Ist es einem Mann erlaubt, eine Frau zu entlassen?« (10,2)²⁶. Hier ist die Frau Objekt und Rechtsmasse des als *pater familias* agierenden Hausherrn. In der Argumentation Jesu wird diese Sicht schöpfungstheologisch zurechtgerückt, mit dem Blick auf die »zwei, die ein Fleisch sein werden« (10,8), die Zweipoligkeit der Ehe betont und mit dem semantischen Wechsel von »entlassen« zu »trennen«²⁷ auch bezüglich der Scheidung der Akzent vom allein agierenden Mann auf die *Einheit* von Mann und Frau verlegt, die dadurch auseinander-

24 Vgl. C. Myers, Binding (s. oben Anm. 6), 272.

25 Vgl. ebd., 266.

26 Aufgrund von ausführlichen und informativen Untersuchungen zu den diversen Scheidungstermini will L. Sutter Rehmann, Konflikte zwischen ihm und ihr. Sozialgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zur Nachfolgeproblematik von Ehepaaren, Gütersloh 2002, 62–128 diese Frage im Horizont der Nachfolgeproblematik von Ehefrauen verstehen. Es ginge dann präzise darum, ob und mit welchen Konsequenzen ein Mann seine Frau »ziehen lassen« (so die vorgeschlagene Übersetzung von ἀπολύειν) darf, wenn sie sich der Jesusgruppe anschließen will.

27 ἀπολύω (= entlassen) in 10,2.4.10f, χωρίζω (= trennen) dagegen in 10,9.

dergerissen würde. Die Kritik am patriarchalischen Verständnis der Ehe, wie sie in der Ausgangsfrage zum Ausdruck gebracht wird, kommt schließlich in den paritätisch und reziprok formulierten »Entlassungssätzen« zum Ausdruck, die Jesus wiederum im Haus spricht (10,10–12). Für römische Verhältnisse ganz normal, aber im Blick auf die Erwartungshaltung der Fragesteller in unserem Text revolutionär, können hier sowohl Mann *als auch* Frau hinsichtlich der Trennung aktiv werden – und stehen *beide* in gleicher Weise für den ehemaligen Partner in Verantwortung. Hier wird der Statusverzicht des patriarchalisch agierenden Mannes in seinem intimsten Beziehungskreis eingefordert: Statusverzicht diesmal nicht im Haus der Gemeinde, sondern im eigenen Haus des Hausherrn. Im Übrigen ist im idealen Strukturplan der Gemeinde weder das eine (eigenes Haus) noch das andere (Position des *pater familias*) mehr vorgesehen (vgl. Mk 10,29f).

4.3 Der fremde Exorzist – und der Statusverzicht der Gemeinde (9,38–40)

Geht es bei der »Ehescheidung« um die engste menschliche Beziehung zwischen zwei Gemeindegliedern, so im Streitgespräch über den fremden Exorzisten um das *Außenverhältnis* der Gemeinde als ganzer. Theologisches Streitobjekt und gleichzeitig Fallbeispiel ist der Umgang mit dem fremden Exorzisten. Er hat offensichtlich Erfolg. Er benutzt die richtige Formel (»im Namen Jesu«). Aber aus der Sicht des Johannes, der als Sprecher der Jüngergruppe auftritt, leidet er unter einem gravierenden Manko: »... er folgt uns nicht nach« (V. 38). Mit dieser exzeptionellen Formulierung, die die »Nachfolge« auf die Jüngergruppe bezieht, wird die Gruppenzugehörigkeit zur unabdingbaren Voraussetzung für die Praxis der Dämonenaustreibung erklärt, sofern sie – was für den fremden Exorzisten der Fall ist – in Jesu Namen durchgeführt wird. Nicht ganz zu Unrecht. Denn nach 6,7 hat Jesus tatsächlich die »Vollmacht über die unreinen Geister« den Zwölfen gegeben. In unserem Streitgespräch nun wird diese Vollmacht im Mund des Johannes als exklusives Gruppenprivileg verteidigt, sozusagen als Copyright der Jesusjünger. Natürlich macht dieses Machtmonopol nur dann Sinn, wenn es »geschützt« bleibt²⁸. Wie dem ἐκωλύομεν αὐτόν (»wir haben versucht, ihn zu hindern«)²⁹ zu entnehmen ist, hat die

28 Mit den Worten von R.T. France, *The Gospel of Mark* (NIGTC), Grand Rapids (MI) 2002, 376: »To find the practice carried out in the name of Jesus by someone unknown to them is therefore a severe blow to the disciples' sense of identity and undermines their special status.«

29 Es liegt ein *imperfectum de conatu* vor.

Jüngergruppe offensichtlich bereits entsprechende, aber vermutlich erfolglos gebliebene Schritte gegen den fremden Exorzisten unternommen.

Der markinische Jesus widerspricht dieser Auffassung auf das Schärfste: Die Formel »in meinem Namen« stellt für ihn gerade keine Exklusivformel dar, sondern, wie schon sein Statement in 9, 37 zeigt, eine Integrationsformel: »Wer ein einziges solcher Kinder *in meinem Namen* aufnimmt, nimmt mich auf ...« Deswegen ist der markinische Jesus zu einer Grenzziehung nach außen absolut nicht bereit: μή κωλύετε αὐτόν (»hindert ihn nicht«). Im Gegenteil. Jesus wirbt für eine positive Grundeinstellung zu Nicht-Gruppenmitgliedern, indem er die nicht autorisierte Anwendung der jesuanischen Dämonenaustreibungsformel durch einen Außenstehenden als Kooperation mit der Insidergruppe interpretiert: »Wer nicht gegen uns ist, ist für uns« (V. 40).

Grenzen werden allenfalls *von außen* gezogen, etwa durch üble Nachrede (κακολογῆσαι), eine Reaktion, wie sie in Mk 3,22 z.B. von den Schriftgelehrten erzählt wird. Aktive Grenzziehung *nach außen* ist von der Sachlogik her für die christliche Gemeinde auch gar nicht erforderlich, denn die positive Grundeinstellung zu Jesus ist absolute Voraussetzung für einen wirksamen Einsatz der Dämonenaustreibungsformel, die sich auf seinen Namen beruft: »Niemanden nämlich gibt es, der eine Krafftat *in meinem Namen* tut und bald darauf schlecht von mir reden könnte« (V. 39). Für den markinischen Jesus zählt allein die Effektivität, mit der sowohl Jesu Jünger als auch Nichtmitglieder zugunsten der Betroffenen »in seinem Namen« wirken.

Es kommt eben auf die Prioritäten an. Geht es in erster Linie um Machtstellung und Privilegien, dann muss die Dämonenaustreibungsformel natürlich geschützt werden. Nach *außen* sind klare Grenzen zu ziehen. Stehen dagegen die Betroffenen im Vordergrund, geht es vor allem um Effektivität bei den Dämonenaustreibungen, dann entstehen gerade durch die gemeinsame Anwendung der gleichen Formel wie von selbst Brücken von Insidern zu Außenstehenden. Die Pfeiler dieser Brücken sind nicht auf das Kriterium der Mitgliedschaft gebaut, sondern auf das Kriterium der Einstellung zu Jesus.

4.4 Der Umgang mit den Kleinen – und die Gastfreundschaft als Grundhaltung (9,41–50)

Nachdem in V. 42 von »*diesen Kleinen*«, die niemand »skandalisieren« soll, die Rede ist, geht der Autor davon aus, dass der **Leser** weiß, wer damit gemeint ist. Im näheren Kontext muss eine **klare**

Identifizierung möglich sein. Niemand anders als die *παιδιά* von V. 36f kommen in Frage.

Damit gelingt unserem Autor gleich ein doppelter Schachzug: Durch den Terminus *μικρός* knüpft er einerseits an die Jüngerfrage von V. 34 an, »wer der Größte sei«. Damit stehen »die Kleinen« von V. 42 sofort im Horizont des Problems gesellschaftlicher bzw. gemeindebezogener Positionierung. Zum anderen werden durch den inhaltlichen Rückbezug auf die *παιδιά* von V. 36f auch die eindeutigen Stellungnahmen Jesu zum Umgang mit »solchen Kindern« (V. 37) als Konkretion des Statusverzichts innerhalb der Gemeinde (V. 35) wachgerufen. Was christliche Gemeinde ist, entscheidet sich am Umgang mit den gesellschaftlich »Kleinen«.

Es fällt schwer, das Wort *σκανδαλίζειν* zu übersetzen. In unserem Zusammenhang kommt kaum die Bedeutung »Anstoß zum Glaubensabfall geben«³⁰ in Frage – wird doch der offensichtlich feste Glaube dieser Gruppe im Nachsatz (»die an mich glauben«) eigens betont und geradezu als deren Charakteristikum herausgestellt.

Erhellend für den markinischen Gebrauch des Wortes dürfte ein Blick auf Mk 6,3 sein, die Ablehnungsszene in Nazaret. Dort fasst das Wort die verbale Reaktion der Dorfbewohner zusammen, die unmittelbar zuvor zitiert wird: Obwohl die Leute in Nazaret über Jesu Krafttaten und Weisheit staunen, so dass sie eine Inkongruenz zu seiner Herkunft und Ausbildung, also seinem Status, feststellen müssen, sind sie nicht bereit, daraus die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen. Im Gegenteil: *καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ*. Sie nageln Jesus auf seinen durch Geburt und Werdegang definierten Status fest, statt dieses Urteil aufgrund seiner geistlichen Würde aufzubrechen und zu revidieren³¹.

30 Vgl. H. Giesen, Art. *σκανδαλίζειν*, in: EWNT III, 592–594, hier 593; H. Leroy, Art. *Ärgernis*, in: NBL I (1991), 54–57, hier 55f; J. Gnlika, Mk II (s. oben Anm. 4), 64 sowie den materialreichen Artikel zu *σκάνδαλον* von G. Stählin, in: ThWNT VII (1964), 338–358; zum spezifisch paulinischen Akzent »Anstoß zu Heil bzw. Gericht« vgl. die Studie von K. Müller, *Anstoß und Gericht*. Eine Studie zum jüdischen Hintergrund des paulinischen Skandalon-Begriffs (StANT 19), München 1969.

31 An den beiden anderen Stellen, an denen *σκανδαλίζειν* vorkommt, scheint es zunächst um Unglauben zu gehen: 4,17 (Verfolgung); 14,27.29 (Jüngerflucht). C. Myers, Binding (s. oben Anm. 6) 262f möchte allerdings gerade mit der Verfolgungssituation einen Zusammenbruch der Solidarität innerhalb der Gemeinde verbinden, und zwar in dem Sinn, dass in Zeiten der Verfolgung gerade die sozialen Schranken (wieder) aufgebaut werden. Jüngerflucht und Verrat (vgl. 14,21) will Markus vielleicht sogar als statusorientiertes Zusammenspiel der Jünger mit den politisch Herrschenden verstanden wissen (ebd., 419–421).

Auf diesem Hintergrund gelesen, macht *σκανδαλίζειν* gerade in unserem Zusammenhang Sinn: Es geht um die sozialen Schranken, die gegenüber den »Kleinen« in der Gemeinde festzementiert werden³². Wer sich derart verhält, so V. 42, der verdiente, mit einem Eselsmühlstein um den Hals im Meer versenkt zu werden – d.h. aber mit einer Strafe belegt zu werden, wie sie z.B. Augustus demonstrativ an arroganten Sklaven vollziehen ließ (vgl. Suet., Aug 67)³³.

Für den Duktus der vorgelegten Interpretation spricht ein weiterer Grund: der unmittelbar vorausgehende Parallelvers. Denn genau gesehen, beginnt die Sprüchereihe über den Umgang mit den »Kleinen« bereits mit V. 41³⁴, der genauso strukturiert ist wie V. 42³⁵:

- (41) Wer euch nämlich zu trinken gibt einen Becher Wasser
im Namen, dass ihr zu Christus gehört, amen, ich sage euch:
Nicht wird er um seinen Lohn kommen.
(42) Und wer *skandalisiert* einen dieser Kleinen,
die an mich glauben,
besser wäre es für ihn, wenn ein Eselsmühlstein um seinen Nacken ...

Die beiden Sprüche erhellen sich durch die entsprechenden Oppositionen gegenseitig. Konträre Möglichkeiten des Umgangs mit Jesusjüngern³⁶ werden hier durchgespielt – und die Konsequenzen

32 Vgl. die kontextuelle Definition des Verbums in V. 42 von *U.C. von Wahlde*, Mark 9:33–50: Discipleship: The Authority that Serves, in: BZ NF 29 (1985), 49–67, hier 57: »It describes an abuse of one's influence upon others« sowie *M. Stowasser*, Διάκονος πάντων. Eine Untersuchung zur ekklesialen Intention von Mk 9,33–50, in: BZ NF 46 (2002) 48–70, hier 61: »durch Ausgrenzung sowie Überbetonung eigener Glaubensvorstellungen Ärgernis zu geben«. Allerdings sieht Stowasser den Skopus sowohl dieser Stelle als auch der gesamten Passage 9,33–50 auf den Außenbezug der Gemeinde gerichtet, also darauf, »den legitimen Christusbezug anderer Gemeinden zu akzeptieren« (ebd., 68).

33 »Den Erziehern und den Dienern seines (Adoptiv-)Sohnes Gaius, die sich bei dessen Krankheit und Tod in der Provinz arrogant und habgierig aufgeführt hatten, ließ er ein schweres Gewicht um den Hals binden und sie in einen Fluss stürzen.« Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich meinem Mitarbeiter Markus Lau. Für weitere, z.T. entlegene Motivstränge vgl. *J.D.M. Derrett*, ΜΥΑΘΣ ΟΝΙΚΟΣ (Mk 9,42 par.), in: ZNW 76 (1985), 284.

34 Vgl. *U.C. von Wahlde*, Discipleship (s. oben Anm. 32), 56f; »eine gewisse gedankliche Verbindung« konstatiert auch *M. Stowasser*, Διάκονος (s. oben Anm. 32), 60.

35 Charakterisierung des Verhaltens – Beziehung der Betroffenen zu Jesus – Vergeltung des Verhaltens.

36 Die starken sachlichen Oppositionen überlagern die kleinen grammatikalischen Unterschiede (Anrede der Adressaten in V. 41: »euch«; Rede über »die Kleinen« in V. 42). Mag ursprünglich an die Behandlung der Jesusmissionare durch Außenstehende gedacht sein, so hat der markinische Kontext Gruppen innerhalb der Gemeinde vor Augen.

drohend an die Wand gemalt. Mit »Wer nämlich zu trinken gibt ...« erfahren wir sozusagen den kleinstmöglichen Kontrastgestus zu *σκανδαλίζειν*: Gastfreundschaft gewähren, als deren minimales Zeichen das Darbieten eines Bechers Wasser angesprochen wird. Ist es bei einem derartig kunstvollen Aufbau verwunderlich, dass genau dieses Thema der Gastfreundschaft am Ende der Spruchreihe, in V. 50, erneut aufgegriffen wird, sozusagen als Rahmung? Der entscheidende Schlüssel zum Verständnis dieses schwierigen Verses ist die einfache kulturhistorische Information, dass »Salz« als *das* Zeichen gelebter Gastfreundschaft gilt. Dabei kann »Salz« pars pro toto für »Mahl« stehen³⁷, wie es die Redewendung »Tisch und Salz«³⁸ auf den Punkt bringt. Paraphrasierend ließe sich übersetzen³⁹:

Habt (= teilt) miteinander Salz,
und haltet untereinander Frieden.

Wohlgemerkt: Dieser Aufruf zum gastfreundschaftlichen Umgang⁴⁰ miteinander gilt speziell für die Gruppe, deren Marginalisierung im Rahmenteil V. 41f unter die schlimmstmögliche Strafandrohung gestellt wurde: eben für die »Kleinen«. Damit wird ein für die Antike höchst sensibles Feld betreten. Denn wahrscheinlich gibt es kaum einen anderen gesellschaftlichen Ort, an dem Standesgleichheit bzw. Standesunterschiede so demonstrativ zur Schau gestellt werden können wie beim Gastmahl. Geht es doch konkret um den Empfang im eigenen Haus, das Nebeneinanderliegen im Triklinium, das gemeinsame Essen und Trinken, wobei diejenigen, die nebeneinander liegen, mit dem Brot sogar in die gleiche Schüssel tauchen, also im wahrsten Sinn des Wortes »Tisch und Salz« teilen. Diese geradezu intime Gemeinschaft zu praktizieren ist man natürlich bereit, sofern es sich um Freunde handelt. Und Freunde sind *per definitionem* Gleichgestellte⁴¹. Sind zum Gastmahl auch

37 Vgl. Philo, SpecLeg III,96.

38 Vgl. Philo, Jos 210; vgl. Jos 196; VitCont 41.

39 Nach dem Vorschlag von M. Latke, Salz der Freundschaft in Mk 9,50c, in: ZNW 75 (1984), 44–59, 54, der auch die entscheidenden kulturhistorischen Belegstellen dokumentiert.

40 Vgl. B. Wagner-Hasel, Art. Gastfreundschaft III. Griechenland und Rom, in: DNP IV (1998), 794–797, die die Gastfreundschaft (auf der Ebene der Stadtstaaten) »zu den Formen ritualisierter Freundschaft« rechnet, auf ihren reziproken Charakter verweist und ihre »friedenssichernde Rolle im Handelsverkehr« (794) herausstellt.

41 Vgl. dazu exemplarisch die entsprechenden Ausführungen Plutarchs, ausgewertet z.B. von E.N. O'Neil, Plutarch on Friendship, in: J.T. Fitzgerald (Hg.), Greco-Roman Perspectives on Friendship (SBL Resources for Biblical Study

Leute niederen Standes eingeladen, Klienten des Patrons etwa, so sieht die Sache gleich anders aus. Entsprechende Klagen werden zwar spärlich, aber mit desto größerer Empörung vorgetragen: Der Stand der Geladenen lässt sich an der Art der Bedienung genauso ablesen wie an den vorgesetzten Speisen und Getränken. Wer unter dem Status des Gastgebers steht, bekommt schlechtere Weine, einfacheres Essen und muss sich mit wenig attraktiven Dienern begnügen, die zudem auf seine Wünsche nur missmutig reagieren. Der letzte Platz in der Tischordnung⁴² ist für ihn gerade recht. Der römische Dichter Juvenal, der das Klientendasein aus eigenem Erleiden nur zu gut kennt und seine 5. Satire ganz diesem Thema widmet, summiert: Der Gastgeber »tut das nicht aus Knickrigkeit. Nein, er will dich kränken.«⁴³

Im Kontext unserer Gesamtpassage konkretisiert sich die Gastfreundschaft, zu der V. 50 auffordert, genau an diesem sensiblen Punkt: sozial niedriger Gestellte, also Gemeindemitglieder, die ganz am unteren Ende der sozialen Leiter platziert sind, in mein Haus als Gastfreunde aufzunehmen, sie nicht nur als Gleichgestellte zu behandeln, sondern für sie sogar als »Diakonos«, als Tischdiener, zu fungieren; also den Dienst zu übernehmen, der gewöhnlich auf die »Kindersklaven« abgewälzt wird. Überscharf formuliert: Wenn ich bereit bin, die »Kinder« dort Platz nehmen zu lassen, wo gewöhnlich mein eigener Platz ist, während ich den Platz der »Kinder« übernehme, dann ist V. 50 im Sinne der V. 41f eingelöst.

Und noch mehr: Wer so handeln kann, schreitet schnurstracks ins Reich Gottes. Unser Autor thematisiert das in den Versen, die durch die Aufforderung zur intersozialen Gastfreundschaft innerhalb der Gemeinde gerahmt werden. Als Ziel für eine christliche Gemeinde steht das »Eingehen ins Gottesreich/Leben« für unseren Autor im Zentrum seiner Überlegungen:

34), Atlanta (GA) 1997, 105–122, bes. 107 sowie den Art. Gastfreundschaft III. Griechenland und Rom von B. Wagner-Hasel (s. oben Anm. 41) und den Artikel Gastmahl II. Griechenland von P. Schmitt-Pantel, in: DNP IV (1998), 798–806 mit der treffenden Bemerkung: »Das *sympósion* bekundet die Gleichheit der um den Mischkrug ... versammelten Teilnehmer, ebenso wie die Teilung des Fleisches am Ende des Opfers und sein gemeinsamer Verzehr bei der Mahlzeit« (802). Vgl. generell D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge 1997, bes. 135–137; A. Fürst, *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike* (Beiträge zur Altertumskunde 85), Stuttgart 1996, 236–242 (λόγος).

42 Juv., Sat 5,17: der dritte Platz auf der untersten Liege. Vgl. P. Schmitt-Pantel, Art. Triclinium, in: DNP 12/1 (2002), 807f.

43 Juv., Sat 5,157. Einschlägig ist die gesamte Satire; dazu erhellend, speziell unter der Thematik »Freundschaft«, D. Konstan, *Friendship* (s. oben Anm. 41), 137–140; vgl. auch Plin., Ep II,60; Mart., Epigr III,60.

Gastfreundschaft vs. soziale Schranken (V. 41f)

Sprüche vom Eingehen ins Leben (V. 43–49)

Gastfreundschaft und Frieden (V. 50)

Aus allzu begreiflichen Gründen spricht unser Autor in V. 43–49 die Stolpersteine auf diesem Weg ins Gottesreich an, wobei er auf das Stichwort *σκανδαλίζειν* von V. 42 zurückgreift und jetzt die einzelnen Körperteile nennt, die Auslöser für ein »Skandalisieren«, d.h. den Aufbau sozialer Schranken sein könnten: Hand, Fuß, Auge. Und es wird eine »Güterabwägung« getroffen: Es ist besser, sich dieser Körperteile zu entledigen und ohne Hand/Fuß/Auge ins Gottesreich einzugehen, als ins nie erlöschende Feuer geworfen zu werden. In Anspielung auf medizinische Notoperationen, vielleicht auch juristische Sanktionen, ist von der Amputation derjenigen Glieder die Rede, die den Anstoß zu sozialen Ausgrenzungen geben⁴⁴. Konkret kann an einen verächtlichen Blick gedacht sein, an eine Hand, die zurückweist, an einen Fußtritt. Es ist symptomatisch, dass entsprechende Szenen des (un)sozialen Umgangs innerhalb der christlichen Gemeinden quer über die neutestamentlichen Schriften sehr ausführlich geschildert werden (z.B. Jak 2,2–4.15f; 1Joh 3,17f; Mt 5,42).

5 Die Kinderszenen neu beleuchtet

Nun fällt neues Licht auf die beiden Kinderszenen in unserem Abschnitt. Es geht um Demonstration des Abbaus sozialer Grenzziehungen. Beide Kurztexte 9,36f und 10,13–16 setzen den theologischen Diskurs in Handlung um. Auf dem Hintergrund der Gastfreundschaftsthematik als Leitmotiv für den gesamten Abschnitt wird rückschauend die inhaltliche Anbindung von 9,36f an die Lehrszene im Haus mit den Anspielungen auf die soziale Rollenverteilung beim Gastmahl (9,33–35) noch einmal auf eine breitere Basis gestellt. Zudem bekommt *δέχεσθαι* (»aufnehmen«) in 9,37 einen neuen Klang: Es geht tatsächlich um die gastliche Aufnahme

44 Im Hintergrund kann (1.) der Gedanke an operative Eingriffe stehen, bei denen durch die Amputation einzelner Glieder das Leben erhalten werden kann, z.B. bei einem Wundbrand; vgl. Plat., *Symp* 24 (205E); Quint., *Inst Orat* VIII,3,75, oder (2.) der Gedanke an die Bestrafung bestimmter Vergehen durch die Amputation der entsprechenden Glieder, z.B. Diebstahl durch Abschlagung der Hand; vgl. J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament. Si scandalizaverit te manus tua abscinde illam* (Mk. IX.42) und Comparative Legal History, in: ders. (Hg.), *Studies in the New Testament. Volume One: Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors*, Leiden 1977, 4–31, bes. 12–14; vgl. Jos., *Vita* 177; Suet., *Galba* 9.

gerade der »Kleinsten« im Rahmen der häuslichen Tischgemeinschaft (vgl. 6,11). Unter diesem Aspekt kann auch der narrative Bezug zwischen den beiden Kinderszenen präziser gefasst werden. In der ersten Episode 9,36f ist »das Kind«, das Jesus in die Mitte stellt, schon im Haus anwesend gedacht, prädestiniert für die Rolle des Tischdieners beim Mahl. Durch Jesu Wort (V. 35) und Handlung (V. 36) wird diese konventionelle Rollenverteilung für die christliche Gemeinde auf den Kopf gestellt. Die Kinder der zweiten Episode (10,13–16) werden von außen zu Jesus (ins Haus) gebracht. Es handelt sich also um ungebetene Gäste. Man ist schließlich unter sich (10,10–12). Im Rückblick auf die erste Kinderszene ist die Aktion, Kinder zu Jesus zu bringen, durch seinen Spruch von V. 37: »Wer eines solcher Kinder aufnimmt ...« motiviert. Den Schülern Jesu wird dadurch geradezu eine Vorlage zugespielt, die dort gegebene Verheißung: »... der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt nicht mich auf, sondern den, der mich gesandt hat« für sich wahr zu machen. Unter diesem Blickwinkel sind sowohl die Reaktion der Jünger als auch die Gegenreaktion Jesu noch einmal genau unter die Lupe zu nehmen.

5.1 Die Reaktion der Jünger (V. 13)

Die Jünger »bedrohen« die Kinder, die zu Jesus gebracht werden. Das ist ihre Reaktion auf die Bitte, Jesus möge die Kinder »berühren«. Beide Termini, bedrohen (ἐπιτιμᾶν) wie berühren (ἅπτειν), gehören zum geprägten Vokabular der Wundergeschichten. Beide Verben bezeichnen typische Tätigkeiten des Wundertäters. »Berühren« verweist auf den spezifischen Heilgestus in Therapien, das »Anherrschen« auf das autoritative Wort des Exorzisten⁴⁵, durch das der Dämon zur Ausfahrt gezwungen wird, d.h. seine Herrschaft über den Menschen, den er befallen hat, aufzugeben.

All das ist den Lesern der markinischen Jesusgeschichte schon zur Genüge bekannt⁴⁶. Allerdings werden sie in 10,13 erschrocken staunen: Der Wunsch nach Berührung und Nähe wird von den Jüngern Jesu mit machtvoller Vertreibung beantwortet. Mit seinem adversativen δέ macht der Autor auch sprachlich deutlich, dass die Jünger mit ihrer Reaktion zur falschen Kategorie gegriffen ha-

⁴⁵ Im Hintergrund steht die mythische Vorstellung vom Schöpfungsgott, der die Chaosmächte anherrscht und dadurch Ordnung schafft; vgl. LXX Ps 103,7; 105,9; Ijob 26,11f.

⁴⁶ Zur »Berührung« in Therapien vgl. 1,41; 7,33; 8,22 (hier in gleich lauter Formulierung: ἵνα αὐτοῦ ἅψῃται; als Aktion von Seiten der Kranken: 3,10; 5,27f.30f; 6,56; zum »Anherrschen« vgl. 1,25; 3,12; 4,39; 9,25; als Interaktion zwischen Jesus und den Jüngern 8,30.32f.

ben. Dieser Missgriff hat im Blick auf die bisher erarbeiteten soziologischen Aspekte erhebliche Konsequenzen: (1) Die Jünger greifen die ihnen zugespielte Vorlage, durch die Aufnahme der Kinder Gastgeber des Allerhöchsten zu werden, nicht auf. (2) Vielmehr demonstrieren sie die ihnen verliehene Machtbefugnis, die ἐξουσία über die Dämonen (6,7) – allerdings an den falschen Adressaten und mit einem den Leitideen Jesu zuwiderlaufenden Ziel. Das wird insbesondere im Kontrast zum fremden Exorzisten handgreiflich: Während der fremde Exorzist – ohne Legitimation – Dämonen offensichtlich erfolgreich austreibt, erweisen sich die Jünger auf diesem Feld als Versager (vgl. 9,14–29, bes. V. 18). Gegen die nicht legitimierte Praxis ihres Konkurrenten legen sie ihr Veto ein, um die ἐξουσία über die Dämonen als spirituelles Machtmonopol ihrer Gruppe zu etablieren. In der praktischen Anwendung jedoch zeigen sie, dass sie diese Vollmacht nicht dazu einsetzen, um soziale Ausgrenzungen, wie sie durch dämonische Befallenheit entstehen (vgl. 5,2–5), abzubauen, sondern um Grenzen zu ziehen. Sie vertreiben nicht die Dämonen, sondern lassen Menschen, die ihnen nicht genehm sind, nicht in ihr Haus: eben die »Kinder«⁴⁷. (3) Im Markusevangelium verkörpern die Dämonen das Unterdrückungssystem der römischen Weltmacht. Ganz deutlich wird das in der Gerasenergeschichte, in der die Dämonen, die den Gerasener in die Isolation getrieben haben, ihren Namen preisgeben: »Legion« (5,9). Während nun Jesus im Markusevangelium als derjenige gekennzeichnet wird, der gegen diesen »Starken« (3,27) kämpft, einzelne Opfer des Systems von den krankhaften Auswirkungen der Unterdrückungsmaschinerie befreit und sich dadurch die Feindschaft bestimmter Gruppen (3,22), ja einer ganzen Stadt (5,14–17) zuzieht, setzen die Jünger ihre Vollmacht ausgerechnet gegen die schwächsten Glieder im gesellschaftlichen System ein, die »Kinder«.

Eine gesteigerte Parallele zum Vorgehen der Jünger gegen die Kinder in 10,13 findet sich am Ende des dritten Abschnitts des Wegteils (10,32–52). Gegen Bartimäus – durch die Epitheta »blind« und »Bettler« als sozial absolut Deklassierter gekennzeichnet – gehen die Jünger⁴⁸ genauso vor wie gegen die Kinder in 10,13: Sie »herrschen ihn an« (10,48), um ihn zum Schweigen zu bringen, als

47 Damit verhalten sie sich ihrerseits jetzt genauso wie diejenigen, die die Jesusmissionare nicht in ihr Haus gastfreundlich aufnehmen: 6,11. Die Ironie des Erzählers liegt darin, dass er Jesus diese Abweisung in 6,11 als Möglichkeit formulieren lässt und in 6,30–33 den Eindruck erweckt, dass diese Negativerfahrung nie eingetreten ist.

48 Gemäß V. 46 werden sie von einer größeren Volksmenge flankiert.

er Jesus um Erbarmen anfleht (10,47). Im Spiegel der unmittelbar vorausgehenden Jüngerbelehrung gelesen, die den Statusverzicht innerhalb der christlichen Gemeinde mit dem Verhalten der Herrscher und ihrer Großen kontrastiert (10,42–45), muss das Verhalten der Jünger, die Jesus wie ein Hofstaat abschirmen wollen, als Machtgehebe von Emporkömmlingen erscheinen.

5.2 Die Reaktion Jesu (V. 14–16)

In beiden Fällen, sowohl bei Bartimäus als auch im Fall der zurückgewiesenen Kinder, schreitet Jesus ein. In Jericho lässt er den Zug stoppen und Bartimäus rufen. Damit weist er den Jüngern – gemäß seinen Vorstellungen von einer christlichen Gemeinde – die Rolle von »Dienern« zu: »Ruft ihn!« (10,49). Im Fall der Kinder zeigt Jesus schlichtweg Unmut (10,14)⁴⁹.

Von der Komposition her wird im »Kinderevangelium« die verbale Reaktion Jesu von nonverbalen Reaktionen gerahmt. Sie richten sich zunächst an die Jünger (negativ), dann an die Kinder (positiv):

Unmut gegenüber den Jüngern (V. 14a)

verbale Reaktion (V. 14b.15)

Gesten gegenüber den »Kindern« (V. 16)

In der verbalen Reaktion Jesu (V. 14b.15) werden die zentralen thematischen Stränge der gesamten Passage zusammengeführt:

– »Hindert sie nicht!«: Mit diesem Stichwort wird das Thema der selbst geschaffenen Gruppengrenzen aus dem Streitgespräch über den fremden Exorzisten (9,38f) aufgerufen. Hat der markinische Jesus dort Grenzziehungen nach außen abgelehnt, so stellt er sich jetzt gegen Grenzziehungen zwischen verschiedenen sozialen Gruppen innerhalb des christlichen Hauses.

– »Solchen nämlich gehört das Reich Gottes«: Ohne Abstriche wird das Reich Gottes als Eigentum der »Kinder/Kleinen« bezeichnet. Das heißt: Die sozial Schwachen haben bereits das Terrain erreicht, nach dem die Gesamtgemeinde strebt. Unter dem Kriterium der geistlichen Würde kommt damit den »Kindern/Kleinen« der denkbar höchste Status zu.

– »Wer nicht annimmt die Gottesherrschaft wie ein Kind, wird nicht in sie hineingehen.« Hier durchdringen sich zwei Leitgedanken: Das in 9,43–49 behandelte Thema vom »Eingehen in die Gottes-

49 Genauso wie später die zehn Jünger über die beiden Zebedäussöhne, die mit Jesus um die Ministerplätze in seinem Reich verhandeln (10,41; vgl. 10,35–40). Also haben in diesem Fall wenigstens die Zehn etwas gelernt.

herrschaft«⁵⁰ wird unter dem Aspekt der »Aufnahme/Annahme« (δέχεσθαι) aufgegriffen. War dieses Stichwort in der ersten Kinderepisode auf die Aufnahme/Annahme von »Kindern« bezogen (9,37), so wird es jetzt mit der Gottesherrschaft in Verbindung gebracht – allerdings *im Vergleich* mit der Aufnahme/Annahme eines Kindes. Dabei gibt es philologisch prinzipiell zwei Möglichkeiten der Interpretation, die sachlich jedoch konvergieren. (1) Vom Kind aus gedacht: In die Gottesherrschaft eingehen kann nur der, der sie in der Haltung eines Kindes annimmt. Das heißt aber gleichzeitig: alle Standesdünkel ablegen, den Statusverzicht praktizieren, was wiederum zur Konsequenz hat: bewusst die Rolle des Dieners und des Letzten von allen übernehmen. Dann *ist* man schon »drinnen« – genauso wie die »Kinder/Kleinen« längst schon »drin« sind⁵¹. Insofern täuschen sich die Jünger, wenn sie die Kinder kraft Aufbietung all ihrer geistlichen Vollmacht am Eintreten ins Haus hindern wollen. Die »Kinder/Kleinen« haben längst das viel größere Ziel erreicht, während die Jünger – gerade wegen ihres Verhaltens – noch draußen stehen. (2) Vom sozial Höhergestellten aus gedacht: Eingehen in die Gottesherrschaft kann der, der die Gottesherrschaft genauso annimmt, wie er ein Kind annimmt. Im Sinn von 9,37 heißt das aber ganz einfach: sozial niedriger Gestellten Gastfreundschaft gewähren wie sozial Gleichgestellten.

5.3 Die Umarmung

Die abschließenden Gesten Jesu sind von besonderem Gewicht. Die »Umarmung« der »Kinder«, von der bereits in der ersten Kinderszene die Rede war, bedeutet für die »Jünger« einen Schlag ins Gesicht. Das Wort kommt nur in diesen beiden Szenen bei Markus vor und ist auch in der Profangräzität nicht allzu häufig anzutreffen⁵². Die Wortbildung (ἐν-αγκαλίζομαι) führt theatralisch die versprachlichte Geste vor Augen: jemand wird in (ἐν) den gekrümmten Arm (ἀγκάλη) genommen. Das muss man sich bei παιδία, womit παῖδες von weniger als 7 Jahren⁵³ gemeint sind, einmal vorstellen. Jesus als Erwachsener muss sich bücken, nein: in

50 Vor diesem Horizont wird auch der Statusverzicht der Reichen in 10,23–26 diskutiert.

51 Vgl. G. Guttenberger Ortwein, Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 39), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1999, 175f.

52 Die spärlichen Belege für den Zeitraum zwischen dem 2. Jahrhundert v.Chr. und dem 2. Jahrhundert n.Chr. sind schnell aufgezählt: Diod. S. III,58,3; Dion. Hal., Rhet 10,7; Apollonius Med., Art Com 23,18; Plut., Cam 5,2; Alex Fort Virt 335D; Frat Am 492D; Frgm 136; Heraclitus Phil., All 39,16.

53 Belegstelle: Philo, Op 105; vgl. U. Luz, Matthäus III (s. oben Anm. 4), 113.

die Knie gehen, sich auf eine Ebene stellen mit den kleinen Kindern. Dann kann er sie umarmen. Hier wird optisch der Statusverzicht, von dem Jesus in 9,35 programmatisch spricht, im symbolischen »Kleinwerden« vor Augen geführt.

Aber nicht nur das: Derartige intime Zeichen der Nähe schenken sich nur Leute mit gleichem Status, »Freunde« eben⁵⁴. Diesbezüglich scheint es symptomatisch, dass Plutarch in seinem Traktat »Über die Freundschaft mit Vielen« die Geste der Umarmung ausdrücklich thematisiert und den eindringlichen Rat gibt, genau abzuwägen, wessen Umarmung man erwidert (4 [94E])⁵⁵. Markus lässt eine solche Geste in unserem Abschnitt gleich zweimal zwischen Jesus und den »Kleinen« geschehen – ausgerechnet vor den Augen derer, die um den höchsten Rang streiten.

Vielleicht – aber das muss Vermutung bleiben – unterstreicht Markus seine theologische Option sogar durch ein Wortspiel zwischen den beiden Verben, die die konträren Verhaltensweisen auf den Punkt bringen und sich dadurch noch einmal gegenseitig beleuchten: σκανδαλίζεσθαι und ἐναγκαλίζεσθαι. Das erste Verb, σκανδαλίζεσθαι, hat Markus vermutlich aus der Tradition im Zusammenhang mit den Sprüchen von Hand/Fuß/Auge (9,43–49) übernommen⁵⁶. Das andere Verb, ἐναγκαλίζεσθαι, kommt, wie schon gesagt, in der hellenistischen Literatur äußerst selten vor; περιπλέκεσθαι wäre nicht nur der weitaus häufiger anzutreffende Begriff, sondern auch der für die Umarmung geprägte Terminus gewesen⁵⁷. Mit dem seltenen und σκανδαλίζεσθαι klanglich nahe stehenden ἐναγκαλίζεσθαι wird dagegen das Kontrastprogramm sogar lautmalerisch hörbar.

5.4 Die Segnung

Auch wenn die Segnung der Kinder vielleicht mit vergleichbaren Bräuchen im Zusammenhang steht, die von jüdischen Schriftgelehrten erzählt werden⁵⁸: In unserem Abschnitt hat sie vermutlich

54 Zur Umarmung im Rahmen der Begrüßung sowie zu den Zeichen der Freundschaft vgl. die grundlegenden Artikel von R. Hirschmann, Art. Gruß, in: DNP V (1998), 4–6; E. Badian, Art. Amicitia, in: DNP I (1996), 590f; B. von Reibnitz, Art. Freundschaft, in: DNP IV (1998), 669–674.

55 Genauso symptomatisch ist die von Plin., Hist Nat XXVI,3 scheinbar ganz selbstverständlich geäußerte Annahme, dass größere Intimitäten bei der Begrüßung, wie etwa das Küssen, auf die Oberschicht (*proceres*) beschränkt bleiben. Vgl. auch Suet., Tib 34,2; Otho 6,2; Plut., Alex 54.

56 Vgl. J. Gnlika, Markus II (s. oben Anm. 4), 63f.

57 Vgl. z.B. Plut., Amic Mult 4 (94E).

58 Vgl. Sof 18,5 = Bill. II, 138; zu Recht bezweifelt U. Luz, Matthäus III (s. oben Anm. 4), 113 die Belegkraft dieser Stelle wegen ihrer späten Datierung (8.

provokativen Charakter. In der Alten Welt, gerade im Judentum, gilt Reichtum als prominentes Zeichen göttlichen Segens (vgl. Gen 24,35; Spr 10,22). Der Reiche, der Jesus nicht nachfolgt, ist von diesem Nimbus umgeben. Jesus segnet die »Kinder« – und bezeichnet damit all diejenigen als Segen für die Gemeinde, die nichts haben – außer dass sie mit dem »Reichtum« der Gottesherrschaft gesegnet sind.

5.5 Die Handauflegung

Der Gestus der Handauflegung greift den anfänglichen Wunsch auf, dass Jesus die Kinder berühren möge. Innerhalb des Markusevangeliums stehen beide Gesten im Zusammenhang mit Heilungsgeschichten⁵⁹. Es bleibt eine offene Frage, ob Jesus gemäß der Vorstellung unseres Autors in der Kinderszene – übrigens analog zur Blindenheilung des Bartimäus – »Heilung« nicht dadurch vollzieht, dass er die Schranken zwischen den sozialen Gruppen durch sein Verhalten abzubauen beginnt.

6 Das andere »Kinderevangelium«

Nach dem Gesagten gibt es wirklich keinen Grund mehr, von einem »Kinderevangelium« im herkömmlichen Sinn zu reden. Damit würde die sozialkritische Schärfe des zweiten Evangeliums schlichtweg unter den Tisch gekehrt. Aber es kommt nicht auf die Bezeichnung an. Die Sache ist viel entscheidender. Und da stellt sich die große Gewissensfrage: Wie konnte es geschehen, dass in der christlichen Tradition bis in die jüngste Zeit hinein theologische Streitfragen ausgetragen, kirchengeschichtliche Fragestellungen erörtert, paränetische Ratschläge gegeben und wehmütige Kinderträume genährt werden, ohne dass die soziale Frage und die Problematik der Statusgrenzen in der Praxis der urchristlichen Gemeinden (wie der Gemeinden unserer Tage) deutlich in den Blick kam?

Jahrhundert). Zur pastoralen Problematik einer Segnung von Neugeborenen, die nach dem 2. Weltkrieg z.T. mit Replik auf unsere Stelle als Ersatz für eine Säuglingstaufe geschah, vgl. U. Heckel, *Kindersegnung* (s. oben Anm. 5), 337–345.
 59 Zur Handauflegung vgl. 5,23; 6,5; 8,23.25; vgl. auch 1,31.41; 5,41; 9,27.